

# Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer!

## Philosophical Hermeneutics: Between Heidegger and Gadamer!

Luiz Rohden<sup>1</sup>

Professor Dr. do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos.

Pesquisador do CNPq

E-mail: rohden@unisinos.br

“[...] trata-se de dons e talentos diferentes. Em primeiro lugar, eu não tenho naturalmente aquela potência mental prodigiosamente audaz com a qual Heidegger filosofava. Sempre disse que uma das diferenças fundamentais entre Heidegger e eu reside na escrupulosidade da interpretação”. (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 59)

“A filosofia hermenêutica é coisa de Gadamer”. (Heidegger *apud* Grondin, 2001, p. 21)

**Resumo:** Refletiremos neste artigo sobre temas e questões filosóficas relativas à concepção de *hermenêutica da facticidade* cunhada por Heidegger e de *hermenêutica filosófica* desenvolvida por Gadamer. Além de explorar alguns fios comuns que tecem o projeto filosófico de ambos, propusemo-nos aprofundar as idiosincrasias da *hermenêutica filosófica* com o escopo de assinalar algumas rupturas relativas à filosofia heideggeriana. Contudo, como objetivo último, visamos fundamentar a tese de que a hermenêutica se alimenta e se justifica plenamente do tensionamento dialético-dialógico entre as duas perspectivas abordadas, segundo o pressuposto de que uma possui como horizonte de fundo a metafísica e a outra a filosofia prática nos moldes propostos pelo estagirita.

**Palavras-chave:** Hermenêutica, Facticidade, Metafísica, Filosofia Prática, Heidegger, Gadamer.

---

<sup>1</sup> Autor dos livros: *Arte retórica de Aristóteles*; *Hermenêutica filosófica*; *Interfaces da hermenêutica*. Este trabalho recebeu o apoio do CNPq

**Abstract:** This article discusses philosophical topics and issues related to the view of the hermeneutics of facticity coined by Heidegger and of the philosophical hermeneutics developed by Gadamer. Besides exploring some common threads that form the philosophical project of both thinkers, it elaborates on the idiosyncrasies of philosophical hermeneutics in order to point out some ruptures with Heidegger's philosophy. Ultimately, however, the article intends to underpin the thesis that hermeneutics is fully nurtured and justified on the basis of the dialectical-dialogical tensioning between the two approaches discussed, according to the assumption that one perspective is developed against the backdrop of metaphysics and the other one against the backdrop of practical philosophy as proposed by Aristotle.

**Keywords:** hermeneutics, facticity, metaphysics, practical philosophy, Heidegger, Gadamer.

Podemos dizer que as pesquisas sobre hermenêutica são ainda relativamente incipientes se comparadas com o andamento de outras abordagens filosóficas. Sintoma dessa incipiência é a vigência de imprecisões relativas às distinções entre a hermenêutica cunhada por Heidegger e a desenvolvida por Gadamer.

É verdade, sim, que ambas comungam de muitos conceitos, mas é verdade também que são propostas filosóficas distintas. Com relação ao método filosófico parece que Heidegger é, por assim dizer, mais ‘analítico’, aristotélico, ao passo que Gadamer pauta-se pelo dialógico, dialético, socrático-platônico. Embora o projeto filosófico gadameriano não seja compreensível nem factível sem a contribuição de Heidegger, ele possui especificidades e uma originalidade que precisa ser levada em conta quando nos adentramos no terreno da hermenêutica. Daí que, sem a pretensão de esgotar a questão, fazendo um recorte na história da filosofia, propusemo-nos explicitar algumas aproximações e distanciamentos entre a proposta hermenêutica de ambos.

Assim, ao explicitarmos e aprofundarmos algumas idiossincrasias relativas à identidade e às diferenças entre ambos, projetamos justificar nossa hipótese de que é da tensão dialética de fundo entre essas duas perspectivas que se nutre a hermenêutica filosófica. Pressuposto e corolário disso é nossa tese de que a hermenêutica filosófica de Gadamer extrapola as limitadas interpretações que pretendem alocá-lo na obra de Heidegger ou tomam-na como simples repetição do mestre. Na verdade, Gadamer foi um discípulo de Heidegger no sentido autêntico do termo na medida em que o superou e conferiu uma identidade própria à hermenêutica. E, finalmente, projetamos justificar, inclusive, a necessidade de ler-se esta última à luz da proposta heideggeriana a fim de recuperar, reconstruir e reelaborar um projeto mais amplo de hermenêutica, ou seja, de metafísica marcada pela facticidade, de modo que ela [hermenêutica gadameriana] não seja reduzida nem sucumba a uma filosofia prática.

Para alcançar esse escopo, articularemos nossa reflexão em torno de três abordagens: inicialmente desvendaremos aspectos marcantes dos primeiros encontros de Gadamer com Heidegger (1); a seguir explicitaremos aspectos comuns entre a hermenêutica de ambos e apresentaremos a apropriação crítica de questões heideggerianas por parte do discípulo (2); e, ao final, aprofundaremos diferenças [distinções e rupturas] da proposta gadameriana em relação à heideggeriana (3). Nosso objetivo precípua é de cunho

especulativo de modo que os dados e os conceitos serão apresentados em função das hipóteses de investigação apontadas no parágrafo precedente.

## 1. Encontros marcantes com Heidegger

“[...] tinha o temor de que não fosse suficiente o que estava fazendo, de que a seus olhos fosse trivial ou de que ele o houvesse dito bem melhor ainda, ou de algo semelhante”. (Gadamer *apud* Grondin, 2001, p. 356)

Em 1992, Paul Natorp apresentou a Gadamer o manuscrito de Heidegger *Interpretações de Aristóteles*, assinalando com isso o início da presença marcante em sua vida (Gadamer, 1996, pp. 248-249). Em 1923, Gadamer “assistiu todos os cursos de Heidegger”, totalizando cinco (Grondin, 2001, p. 141).<sup>2</sup>

Após haver prestado exame de doutorado, em 1922, com a tese *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, no ano de 1925 iniciou seus estudos sobre filologia clássica prestando exame em 1927, com um trabalho sobre a poesia de Píndaro, tendo P. Friedländer, E. Lommatzch e Heidegger como examinadores. Apenas então Heidegger<sup>3</sup> se mostrou satisfeito com os êxitos e a capacidade filosófica<sup>4</sup> de Gadamer, oferecendo-se então para orientá-lo na habilitação acadêmica em filosofia. Surpreso, Gadamer aceitou seu convite e sob sua orientação escreveu o trabalho *Interpretação do Philebo de Platão*,

---

<sup>2</sup> Sobre isso ele mesmo diz-nos em “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer (concluído em 1975)” (Gadamer, 2002, pp. 545-580): “Mas o mais importante aprendi-o de Heidegger. Recordo-me sobretudo do primeiro seminário em que participei. Foi no ano de 1923, ainda em Friburgo, sobre o livro VI da *Ética a Nicômaco*. A *phronesis*, a *Arete* da “razão prática”, *allo eidos gnoseos*, “um gênero de conhecimento diferente” (p. 552); “Heidegger me mostrou que esse novo solo de filosofar dialético comum a Platão e Aristóteles não só sustenta a doutrina aristotélica das categorias como também pode explicar seus conceitos de *dynamis* e de *energeia*” (p. 553); “Isso porque a interpretação dos gregos por Heidegger implicava um problema que jamais me abandonou, sobretudo depois de *Ser e tempo*” (p. 554); “Mas Platão continuou sendo o centro de meus estudos” (p. 555); “Tinha dois objetivos, ambos sob o mesmo signo metodológico: esclarecer a função da dialética platônica a partir da fenomenologia do diálogo e a doutrina do prazer e suas formas de manifestação mediante uma análise fenomenológica dos dados da vida real” (p. 556).

<sup>3</sup> Em carta a Löwith, em 1923, Heidegger teceu o seguinte comentário sobre Gadamer: “[...] um tal doutor Gadamer [...] passa alguns dias conosco na cabana [...] muito versado, muito inteirado das falações acadêmicas, muito impressionável, seu pai reitor em Marburgo [...] repete conceitos e frases de outros; porém está tão ‘desamparado’ com seu mestre” (Heidegger *apud* Grondin, 2001, p. 153).

<sup>4</sup> “O êxito do exame de 20 de julho de 1927 foi um ponto de virada importante na carreira acadêmica de Gadamer. Havia adquirido um sólido conhecimento de base que dali em diante permitir-lhe-ia estar à altura dos melhores de sua disciplina, que ao largo de uma década seria tanto a filosofia como a filologia clássica” (Grondin, 2001, p. 173); ou seja, “o fato de que Gadamer havia conseguido impor-se em outra disciplina era para Heidegger uma prova de seu talento e independência. Queria ter discípulos desta classe” (Grondin, 2001, p. 174).

publicado em 1931 em versão revisada com o título *A ética dialética de Platão*. Heidegger apreciou e elogiou a interpretação que seu discípulo fez da proposta de ética de Platão (Grondin, 2001, pp. 187-188).

Passados alguns anos, o próprio Heidegger lamentou e se assombrou com a demora de Gadamer em escrever um livro passando a cobrar isso dele.<sup>5</sup> Sobre a tardia aparição de *Verdade e método* [1960], afirmou: “sempre tinha a desgraçada sensação de que Heidegger me espiava por cima dos ombros” (Gadamer *apud* Grondin, 2001, p. 491). Além desse fator, por assim dizer psicológico, ele confessou que “durante muito tempo o escrever constituía um verdadeiro tormento” (Gadamer *apud* Grondin, 2001, p. 491). Por isso, por muitos anos, dedicou-se à interpretação de obras poéticas e publicações ‘pedagógicas’ e, por mais “meritórias e necessárias que fossem na situação de então”, o fato é que Gadamer se evadiu, com elas,

da crescente pressão de oferecer uma obra própria. Ademais, durante muito tempo não se considerou à altura de semelhante tarefa. *Seu lado forte nunca havia sido a construção conceitual, senão a concretização fenomenológica, na conversação e na dedicação à história. Foi justamente este dom da conversação hermenêutica o que desenvolveu em sua obra principal em forma de uma “hermenêutica” geral.* (Grondin, 2001, p. 355, os itálicos são meus)

Enfim, a propósito da nossa reflexão, retomemos aqui a pergunta que Grondin fez a Gadamer: “sua relação com Heidegger é, naturalmente, uma relação muito complexa [...] dependendo da perspectiva, pode-se considerá-lo como um seu aperfeiçoador, ou sua hermenêutica como uma alternativa a Heidegger. Em que consiste a sucessão e em que consiste a concepção antagônica? Como o senhor vê, em geral, a sua relação com Heidegger?” (Grondin *apud* Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, p. 219). Embora Gadamer tenha respondido, rapidamente, a essa questão, assumimos aqui como tarefa filosófica elaborar nossa resposta à pergunta em questão, a partir do nosso horizonte, explorando duas linhas de investigação: por um lado explicitaremos fios comuns que entrelaçam os projetos de ambos e, por outro, aprofundaremos dimensões distintas e rupturas do discípulo para com seu mestre.

## 2. Identidade: apropriação de temas e questões heideggerianas

Entre Husserl e Heidegger – e Hegel... (Gadamer *apud* Kusch, 2001, p. 251)

É inquestionável a vigência de muitos temas e proposições filosóficas desenvolvidas por Heidegger na hermenêutica desenvolvida por Gadamer. É patente também a admiração desse para com aquele como nos revelou em entrevista a Grondin:

Heidegger não pode ser deixado de lado em minha trajetória [...] Fui admirador de Heidegger [...] O que eu mais agradeço a Heidegger, foi ele me ter forçado a estudar filologia clássica; pois, através disso, aprendi a acompanhar mais disciplinadamente a tendência a ele peculiar, a saber, aquela de mostrar, a partir da língua, o que é propriamente a gênese de conceitos [...] eu admirava a imaginação e a força do seu pensar. (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, p. 220)<sup>6</sup>

Isso é corroborado pela afirmação de M. Kusch (2001, p. 254): “é indubitavelmente o mais eminente dos filósofos alemães que se basearam em Husserl e Heidegger”.

Sobre a *hermenêutica da facticidade*. Ao explorarmos a presença da filosofia de Heidegger em Gadamer vem-nos, primeiramente, à mente as reflexões que o primeiro elaborou em torno do que ele designou de *hermenêutica da facticidade*.<sup>7</sup> Resumidamente, ela trata de uma espécie de “luta contra a autoalienação em nome de um estar desperto humano” e que deveria caracterizar todo labor filosófico de modo que

a tarefa da hermenêutica é fazer acessível, em seu caráter ôntico, a existência própria em cada caso à existência em questão, fazê-la partícipe dela mesma, investigar a autoalienação

---

<sup>5</sup> Dizia Heidegger (*apud* Grondin, 2001, p. 356) então: “Gadamer deve escrever uma vez um livro”.

<sup>6</sup> Nela Gadamer ainda comentou: “Eu nunca havia acreditado que ele ousasse jamais entrar na política. Que não tinha talento para isso, era por demais evidente. Por isso, não me surpreendi muito de que isto fracassasse. É-me também bastante claro que Heidegger foi seduzido ao seu erro político através daquela sua previsão do domínio da revolução industrial sobre a humanidade. Isto, ele o viu muito bem. De fato, nesse ponto, o menino camponês de Messkirch foi muito mais vidente que nós que, não sendo camponeses, desde cedo vimo-nos adestrados no e para o clima da civilização” (*apud* Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, pp. 220-221).

com a qual a existência está castigada. Na hermenêutica se esboça para a existência a possibilidade de voltar-se sobre si mesma e de compreender-se a si mesma. (Grondin, 2001, pp. 147-148)

Em *Ser e Tempo*, Heidegger aprofundou a noção de *hermenêutica da facticidade*, isto é, “da existência humana fáctica, constatável”, o que contribuiu enormemente para que a hermenêutica se tornasse, aos poucos, em uma “verdadeira *koiné* da filosofia” (Gadamer *apud* Grondin, 2001, p. 26). Essa apropriação da noção de facticidade marcou decisivamente a hermenêutica de Gadamer que, por sua vez, conferiu-lhe “uma concepção dialógica e ética que pode considerar-se já com uma correção hermenêutica a Heidegger” (Grondin, 2001, pp. 184-185). Diante do fato de que o próprio Heidegger acabou por abandonar e, inclusive, rechaçar essa terminologia, seu discípulo teceu o seguinte comentário:

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que abordar relativamente ao conceito de Ser. Sem dúvida Dilthey, Bergson e Aristóteles contribuíram para que Heidegger pudesse pensar o ser no horizonte do tempo e a partir da mobilidade da existência humana, que se desenvolve em direção ao seu futuro e provém de sua origem. Desse modo fez do compreender um existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo. (Gadamer *apud* Dutt, 1998, pp. 26-27)

No bojo, pois, da noção de facticidade encontra-se explicitado e justificado o tema do tempo, isto é, da historicidade. Ora, esse traço pertence à espinha dorsal da hermenêutica gadameriana e se encontra desdobrado, de forma patente, no neologismo *Wirkungsgeschichte* [*história efetual*]. Segundo M. Kusch, em certo sentido, “a *historicidade* dos seres humanos consiste em que eles não são nada mais do que um elemento sem poder no curso da história” de modo que, assim, “analogamente à noção heideggeriana do Ser como determinante da condição humana, os seres humanos são ocasionalmente caracterizados por Gadamer como estando sob a tutela da história” (Kusch,

---

<sup>7</sup> Obra publicada: Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. Tradução espanhola: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

2001, p. 256). Constata-se, sim, uma espécie de tutela, pois não temos controle total sobre a tradição, de maneira que somos determinados, em grande parte, por ela.

Vinculado ao tema da facticidade, Gadamer desenvolveu a noção de  *fusão de horizontes* [*Horizontverschmelzung*] segundo a qual o intérprete, em seu encontro com a tradição, é marcado pela temporalidade ao mesmo tempo em que instaura um horizonte mais amplo. Ora, ao falar

mais precisamente da fusão de horizonte do intérprete com o horizonte do texto, levanta-se a questão sobre quem é o agente ou o sujeito autor da ação de fundir. Em alguns contextos, a resposta de Gadamer [...] parece ser que a fusão de horizontes, longe de ser de autoria do intérprete, é obra da tradição ou, mais especificamente, da linguagem [...] aqui, naturalmente, somos lembrados das afirmações de Heidegger de que a linguagem fala por nós e que nós deveríamos aceitá-la como nossa mestra. (Kusch, 2001, pp. 256-257)

Dito de outro modo, Gadamer “parece estar dizendo que o horizonte dos intérpretes nunca é estabelecido por eles. Os intérpretes dependem da tradição, porque todos os seus interesses com relação a certas questões e repostas a determinado texto são pré-delineadas pela  *história efetual* [*Wirkungsgeschichte*]” (Kusch, 2001, p. 257) no que, em parte, tem razão. Contudo, ao aplicarmos as noções de  *fusão de horizonte* e de  *história efetual* ao modelo estrutural do jogo filosófico, percebemos que a determinação é sempre relativa visto que, para jogar, o sujeito precisa se submeter às suas regras mas necessita também agir, criar jogadas instaurando algo novo que não existia nem poderia ser previsto  *a priori*.

Sobre a crítica ao iluminismo. Podemos dizer que ambos se encontram na esteira dos filósofos críticos do iluminismo, ou seja, da absolutização do poder da razão clara e objetiva, embora a crítica de Heidegger à ciência moderna, à técnica, pareça ser mais contundente e incisiva que a de seu discípulo, para quem

o iluminismo não pode ser considerado uma concepção errada do lugar dos seres humanos na história. Afinal, o iluminismo destacou o papel do sujeito-agente e sua tarefa de libertar-se da tradição e do preconceito, isto é, sua tarefa de determinar sua própria história. Em plena concordância com a visão heideggeriana do iluminismo, Gadamer sugere em alguns lugares que a meta de sua hermenêutica filosófica é uma “reabilitação” do preconceito e da

autoridade e acusa o iluminismo de ter “um preconceito contra o próprio preconceito”. (Kusch, 2001, p. 257)

Importa aqui deixar claro que a crítica e a desconfiança de Gadamer “não se dirige nunca contra a ciência mesma, porque ela é uma necessidade, mas contra a fascinação, o deslumbramento e o aturdimento que provoca sua divinização. O metodicamente controlável só abarca uma ínfima parte de nossa experiência de vida” (Grondin, 2001, p. 376). A crítica de Heidegger em relação à técnica, aos olhos, de Gadamer, foi formulada corretamente: “ele tem razão quando diz que não é a técnica o perigo, mas a fascinação que advém dela. É a essa que se precisa ultrapassar” (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, p. 221).

Sobre o conceito de verdade. Ambos estiveram às voltas com o conceito de verdade procurando desvencilhá-lo de uma visão e entendimento científicos. Em entrevista a C. Dutt, Gadamer reiterou seu propósito filosófico assim: “o essencial sempre é isto: o método não define a verdade. Não a esgota” (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 54). Essa é uma das pistas para lermos sua obra e percebermos sua relação com a proposta filosófica de Heidegger. É elucidativa, para esse propósito, a afirmação de Hintikka: “qual é a relação entre verdade e método? Para Heidegger, não existia nenhum método por meio do qual se pudesse alcançar a verdade [...] Pode-se somente estar aberto à verdade” (Hintikka, 2000, p. 492) ao passo que, para Gadamer, a relação entre verdade e método não é de exclusão mas de tensão complementar.

É nesse sentido, também, que, para Apel e Habermas, Gadamer é considerado um continuador direto do pensamento heideggeriano e, “na melhor das hipóteses, caracterizam a hermenêutica de Gadamer como uma *urbanização da província heideggeriana*” visto que ele, num certo sentido, “reformula a desajeitada *metafísica postal* de Heidegger em termos mais familiares” (Kusch, 2001, p. 259). Em parte sim, mas não é assim que a hermenêutica filosófica de Gadamer deve ser compreendida pois, ao mesmo tempo que urbanizou a província heideggeriana, ele instituiu, gradualmente, sua própria concepção de hermenêutica filosófica.

Sobre o conceito de *phrônesis*. Outro conceito vital da filosofia de Heidegger é o da *phrônesis* de Aristóteles e que foi tema de um seminário ministrado por ele em 1923, o qual, por sua vez, causou impacto determinante em Gadamer e passou a tecer seu projeto

hermenêutico (Grondin, 2001, p. 148), de modo que não foi por acaso que escreveu um texto intitulado “Hermenêutica como tarefa teórica e prática” (Gadamer, 2002, p. 349). Basta um rápido contato com seu projeto filosófico para perceber que conceito de *phrônesis* constitui a espinha dorsal do procedimento e da estrutura da hermenêutica filosófica a qual, pensamos, pode ser designada como uma *filosofia prática*,<sup>8</sup> segundo a perspectiva do estagirita.

Enfim, há muitos outros traços próprios da hermenêutica filosófica de Gadamer que constituem uma apropriação da filosofia de Heidegger. Nosso escopo aqui não é de esgotar a releitura que o discípulo fez do mestre, mas mostrar algumas verdades hereditárias que revelam a intimidade entre ambos. Debrucemo-nos agora sobre as distinções e rupturas do primeiro em relação ao segundo.

### 3. Diferenças: distinções e rupturas

“Isto não é mais Heidegger”.<sup>9</sup>

O próprio Heidegger, em uma carta a O. Pöggeler de 5/1/1973, assinalou uma diferença básica entre ele e seu discípulo: “a ‘filosofia hermenêutica’ é coisa de Gadamer” (Heidegger *apud* Grondin, 2001, p. 21). Com certa ironia e ceticismo ele pôs um sinal de interrogação à pretensão universalizante da hermenêutica gadameriana em relação à ‘filosofia do ser’: “em Heidelberg está Gadamer que crê poder solucionar tudo com a hermenêutica” (Heidegger *apud* Gadamer, 2004, p. 56).

Em uma das últimas entrevistas de Gadamer, Vietta nos apresenta uma breve caracterização psicológica de ambos que vem a calhar bem com o propósito desse momento da nossa reflexão relativa às distinções entre ambos:

[...] quando Heidegger falava, seu olhar frequentemente não se dirigia ao interlocutor. Seu olhar, antes, se abria a essa amplitude de um espaço espiritual sobre o qual pensava e desde cuja intuição falava. Inclusive quando aclarava um assunto filosófico, como o da fenomenologia, seu olhar não se dirigia tanto ao interlocutor quanto a aquela forma

---

<sup>8</sup> Cf. Rohden, 2008, pp. 137-153). Aliás, a propósito disso, tenho a impressão que há um certo grau de parentesco entre hermenêutica e certas correntes pragmáticas.

espiritual sobre a qual havia posto os olhos e que pretendia explicar. Com frequência o olhar de Heidegger abandonava o espaço do diálogo e oscilava em uma dimensão espiritual em relação ao qual abria o diálogo. O olhar de Gadamer, no diálogo, sempre se dirigia ao interlocutor. (Vietta *apud* Gadamer, 2004, p. 29)<sup>10</sup>

### 3.1. Com relação ao tema da tradição

Com relação à noção de *consciência histórico-efetiva* proposta e desenvolvida por Gadamer, Heidegger mesmo considerou-a “como não sendo mais heideggeriana” (Kusch, 2001, pp. 255-256). Sabemos também que ela está imbricada, em Gadamer, com a noção de  *fusão de horizontes* e fato de ele conceder

à noção de horizonte uma posição de destaque em sua hermenêutica já é, naturalmente, um claro sinal da influência de Husserl. Podemos apreciar a desaprovação de Heidegger particularmente pelo exame de alguns outros pronunciamentos de Gadamer sobre essa noção. Ele não só fala de fusão de horizontes como um evento controlado pela linguagem ou pela tradição. Ele também fala de ato consciente desta fusão como a tarefa da consciência histórico-efetiva. (Kusch, 2001, p. 260)

Na esteira de Heidegger, Gadamer confere uma espécie de sujeição à tradição no processo de  *fusão de horizontes*, porém, distingue-se dele e se aproxima mais de Husserl ao defender também a atuação “*consciente desta fusão como a tarefa da consciência histórico-efetiva*” (Kusch, 2001, p. 259) enquanto um processo similar ao do diálogo. Assim, para Gadamer, “*todo encontro com a tradição que ocorre dentro da consciência histórica envolve a experiência de tensão entre o texto e o presente [...] a consciência histórica tem clareza de que ela é diferente e, por isso, distingue o horizonte da tradição do seu próprio horizonte*” o que mostra, de acordo com Kusch, a idiosincrasia da posição gadameriana sobre “ *fusão dialógica dos horizontes*” e que “*é suficiente para apontar o que*

---

<sup>9</sup> Isso é o que Heidegger (*apud* Kusch, 2001, p. 251) diz sobre a obra *Verdade e método*.

<sup>10</sup> Na mesma entrevista ainda, Vietta nos relata: “os temas sobre os quais conversava com Heidegger em meus tempos de estudante giravam em torno da situação da universidade, que Heidegger via criticamente, e frequentemente também em torno das perspectivas atuais e futuras de uma sociedade que Heidegger via dominada pela técnica, por sua imposição [*Gestell*]. Seu olhar tinha algo de visionário. Parecia explorar as perspectivas de futuro de uma humanidade crescentemente determinada pela técnica” (Gadamer, 2004, p. 30).

Heidegger deve ter considerado como um desvio crucial de sua própria filosofia” (Kusch, 2001, p. 260). O fato é que, na contramão da proposta filosófica heideggeriana

[...] o reemprego que Gadamer faz da noção de consciência, depois de Heidegger ter mostrado que esta noção está inevitavelmente vinculada ao esquema sujeito-objeto, precisa, aos olhos de Heidegger, ser decepcionante. Contudo, o mais importante é que Gadamer parece adotar não somente a noção como também o próprio esquema obsoleto. (Kusch, 2001, p. 260)

Aqui parece que estamos às voltas com uma diferença e um avanço do projeto gadameriano em relação ao heideggeriano. Podemos dizer que, no esforço titânico de Heidegger para superar a metafísica da subjetividade, ele acabou por dissolver a noção de sujeito no Ser e, por assim dizer, o impessoalizou. Em nossa opinião, Gadamer retoma, só que por outra porta, num outro nível, a noção sujeito [de consciência] sem conceder-lhe, na polaridade com o objeto, a absolutização que lhe foi outorgada pela metafísica moderna. Tanto o modelo estrutural do diálogo quanto do jogo destronam a absolutização seja do sujeito, seja do objeto, ao mesmo tempo em que os repõem no devido lugar, numa relação tensional incessante. Gadamer, de fato, retoma e reintroduz, num certo sentido, o esquema Sujeito-Objeto, Consciência-História, porém, no enalço de Husserl, desloca a ênfase tradicional concedida a um dos polos para a relação propriamente dita entre ambos [os lados]. Estamos às voltas, pois, com uma diferença entre o mestre e seu discípulo: para o primeiro, o esquema em questão é, por si só, metafísico em sentido pleno e negativo do termo e, portanto, injustificável do ponto de vista filosófico.

Ainda com relação ao mesmo tema, de acordo com Kusch, “Heidegger dificilmente deve ter-se encantado com o argumento de Gadamer [...] de que o esquema sujeito-objeto de Husserl é mais especulativo que aparenta ser”, pois para este,

sujeito e objeto não estão estritamente opostos: “a fenomenologia [de Husserl] procura ser uma pesquisa de correlação. Mas isto significa que a relação é a coisa mais importante e os pólos que se estabelecem são contidos dentro dela...”. Precisamos somente lembrar que as concepções de Heidegger de que “nenhuma modificação deste esquema [sujeito-objeto]

pode superar sua inadequação” e de que “a dialética somente pode ocultar”. (Kusch, 2001, p. 261)

Ao apropriar-se da proposta husserliana, Gadamer não apenas corrigiu seu mestre como também a proposta de Husserl, uma vez que, no modelo estrutural do jogo, nem a subjetividade nem a transcendentalidade são absolutizadas ou negadas, pelo contrário, são situadas e conservadas relacionalmente e, por isso, potencializadas.

Gadamer sugere “que, longe de estar inevitavelmente presos pela tradição, os sujeitos humanos podem, até mesmo” – diferentemente de Heidegger – “dissolver a(s) tradição(ões): *por mais que faça parte da natureza da tradição o fato de ela existir somente sendo apropriada, faz parte da natureza do homem ser capaz de romper com a tradição, a criticar e dissolver*” (Kusch, 2001, p. 262). Porém, se com isso ele se distancia de Heidegger e se aproxima de Husserl, também confere feição própria à *epoché husserliana*, pois não a radicalizou. A “*epoché hermenêutico-dialógica de Gadamer é bem menos ambiciosa do que a transcendental de Husserl. Gadamer não quer dizer que sejamos capazes de libertar-nos de todos os preconceitos; de fato, ele critica o projeto transcendental de Husserl*” e, por outro lado, embora “concorde em termos gerais com o conceito heideggeriano de *Vorhabe* (pré-estabelecido) e o círculo hermenêutico implicado no Ser-no-mundo do *Dasein*, a noção de suspensão dos preconceitos pode facilmente parecer uma traição à concepção de *ser jogado* de Heidegger e à concepção de linguagem como meio universal, com a qual aquela noção está vinculada” (Kusch, 2001, p. 263).

Enfim, em relação ao tema da tradição, Gadamer parece estar mais para Husserl que para Heidegger:

parece haver boas evidências para supor que a concepção de Gadamer sobre a tradição seja, de fato, não apenas influenciada por Heidegger, mas também informada por Husserl. Que Gadamer reintroduza – ao menos até certo ponto – a noção de consciência, bem como a distinção sujeito-objeto, que fale da suspensão dos preconceitos e que esteja preocupado com a intromissão da racionalidade tecnológica do mundo prático da vida, encontra uma

explicação natural quando se aponta Husserl como uma fonte importante. (Kusch, 2001, p. 264)<sup>11</sup>

### 3.2. Com relação ao tema da linguagem

Um dos principais fios filosóficos que tece o projeto heideggeriano e o gadameriano é o da linguagem. Para o primeiro, a linguagem ‘joga conosco’ indicando com isso que ela é ‘mestra do homem’ e, portanto, indomável de maneira que “não temos acesso ao mundo sobre e acima daquilo que a linguagem revela para nós”; ora, Gadamer comunga dessa concepção na medida em que “trata a linguagem como uma imagem, uma noção que visa precisamente apreender a inseparável unidade de linguagem e mundo” (Kusch, 2001, p. 275).

Podemos dizer que a filosofia da linguagem de Gadamer segue Heidegger, sem adotar, contudo, sua posição radical, como um todo, uma vez que ela se constitui resultante de duas perspectivas distintas: ele “desvincula as ideias de Heidegger sobre a linguagem de seu *pensamento do Ser*” e, por outro lado, ele “usa a noção husserliana de *sombreamento (Abschattung)*, a fim de evitar o relativismo linguístico e o kantismo semântico...” (Kusch, 2001, p. 265). Isso não significa que as preocupações ontológicas de Heidegger estejam “ausentes da filosofia da linguagem de Gadamer”, afinal ele “escreveu extensamente sobre esse tópico” além do que “a questão do ser (no sentido heideggeriano) e a questão da linguagem podem ser tratadas separadamente” (Kusch, 2001, p. 265). Ao fazer isso ele vinculou o tema da linguagem às questões humanas, daí porque não a concebe mais prioritariamente como ‘morada do Ser’, como propunha seu mestre, mas ‘morada do homem’. Enquanto *medium* [no sentido de espaço, de lugar] universal de comunicação e de compreensão (Hintikka, 2000, p. 487),<sup>12</sup> a linguagem é um modo [humano] de ser partícipe do Ser.

---

<sup>11</sup> E sobre isso ainda no diz o mesmo autor: “finalmente, precisa-se mencionar que Gadamer procura a suspensão dos preconceitos filosóficos com o auxílio de textos de Platão, Aristóteles, Leibniz, Kant e Hegel. Esta é uma lista de nomes que Heidegger consideraria insuficiente, pois o preconceito ou pressuposto mais fundamental, aos olhos de Heidegger, é a interpretação do Ser como presença, uma interpretação predominante no pensamento filosófico de Platão a Hegel” (Kusch, 2001, p. 264).

<sup>12</sup> Sobre o uso deste termo, ver Parte III de Gadamer, 1997 e seus textos sobre linguagem em sua *Gesammelte Werke*, especialmente os vols. II, IX e X.

Do que se disse é possível apreender a relação íntima entre linguagem e diálogo em Gadamer, como nos atesta C. Dutt:

[...] à diferença de Heidegger, você não tem a intenção de criar uma nova consciência do diálogo e uma nova consciência da compreensão do ser, mas explicitar a ideia já existente do que é um diálogo. Por isso incorpora em seu discurso o que em nossos discursos quotidianos dizemos sobre a “compreensão” e a “conversação”. Em um pequeno texto autobiográfico, você expõe uma réplica à famosa expressão da Carta sobre o humanismo que considero ilustrativa neste sentido: “me segue parecendo verdade [...] que a linguagem não é só a casa do ser, mas também a casa do homem, na qual vive, se encontra com outros, se encontra com o outro”. (Dutt, 1998, p. 58)

As distinções relativas às concepções de linguagem de ambos revelam-se na abordagem ao conceito de *Dasein*. A questão absolutamente central na compreensão de Heidegger – que permeia toda sua filosofia – estampa-se na questão “quem é *Dasein*?”, ou seja, “é *Dasein* um ser humano individual, é ele/ela um ser humano situado em um contexto histórico e incondicionado pela tradição, ou é *Dasein* uma natureza humana universal kantiana?” – e um contato inicial com a obra de Heidegger revela o tom impessoal atribuído ao *Dasein*; porém, “em contraste, o que Gadamer está nos dizendo pode ser dito assim: *Dasein* está vivo e bem sob a roupagem da nossa tradição” (Hintikka, 2000, p. 492). Daí porque há uma imbricação tão íntima entre linguagem e diálogo em Gadamer para quem o homem não apenas compreende o Ser mas se compreende compreendendo-se e compreende-o [Ser] no confronto com o[s] outro[s]. Numa perspectiva, o *Dasein* parece não possuir sangue, ossos e, noutra, ele é tomado como um sujeito histórico mas que não se satisfaz com sua situação uma vez que, no diálogo, está sempre à procura da ‘coisa mesma’, daquilo que move toda inquirição filosófica e que constitui a busca metafísica. Ao dialogar, os parceiros não apenas reproduzem a [sua] realidade mas a recriam saltando dela e voltando a ela mais universais, visto que o diálogo possibilita um alargamento de horizontes que os aproxima, em linguagem platônica, dos deuses e, portanto, mais próximos da vida plena.

O trabalho de habilitação de Gadamer intitulado *Interpretação do Philebo de Platão* já continha muitos prenúncios

da hermenêutica posterior e da interpretação que Gadamer ia fazer de Platão. Neste sentido, chama atenção sua escolha, já naquele momento, do *Philebo*, um diálogo tardio, porém no qual Sócrates desempenha um papel preponderante que revela até que ponto seguiu sendo vivo o motivo da pergunta pelo bem na “dialética ética” de Platão. O acento desta dimensão ética, da busca socrática, se opunha, desde logo, a uma versão puramente conceitual da dialética platônica, que se orientava pelo modelo de análise conceitual (aristotélico). A participação na prática dialógica ou hermenêutica se tornou assim uma chave – e não somente em um adorno – da filosofia platônica. Com isso, Gadamer pode também relativizar a vigência da crítica de Platão por parte de Aristóteles. O *Philebo* se pergunta por uma “vida mista”, que era o único âmbito onde se podia encontrar o humanamente bom, e demonstrava em que medida Platão e Aristóteles se encontravam em um mesmo terreno. (Grondin, 2001, pp. 184-185)

Desse modo, de acordo com palavras de Kusch, “deveríamos observar que não é artificial argumentar que a descrição de Gadamer acerca do diálogo hermenêutico é, de fato, uma descrição de um método para obter a verdade” (Kusch, 2001, p. 261), ou, pelo menos, se trata de um *modelo estrutural* para compreendê-la e explicitá-la de modo mais apropriado que o método científico moderno. Para o Heidegger da última fase, a verdade enquanto “uma disputa entre clareira e ocultamento é determinada pelas diferentes mensagens que o Ser envia para a linguagem. Gadamer, de fato, abre mão dessa noção de verdade, apesar de, ocasionalmente, referir-se à ideia de que a linguagem nos revela a verdade”, porém, além disso, ele mesmo “também mencionou (em comentário pessoal) que sempre permaneceu comprometido com a noção de verdade como correspondência apesar de nunca ter abordado esta noção de forma explícita” (Kusch, 2001, p. 266).<sup>13</sup> Se para Heidegger, com certa razão, não há método que nos possibilite acessar a verdade, para Gadamer há *modelos estruturais* [como diálogo, círculo, jogo]<sup>14</sup> que contribuem para compreendê-la e explicitá-la – afinal, ela é também histórica – sem porém esgotá-la.

É verdade que Heidegger não estava interessado primordialmente em questões como a ‘procura de conhecimento’ mas com ‘a questão do ser, a questão da metafísica’, ou seja,

---

<sup>13</sup> E sobre isto ainda de acordo com Kusch (2001, p. 266), “o silêncio de Gadamer sobre a noção clássica de verdade teria, assim, seu paralelo na frase de Frege: ‘o que é verdadeiro considero ser indefinível’”.

<sup>14</sup> Sobre isso, ver Rohden, 2002.

não possuía interesse imediato em preencher conceitos mas em ocasiões para reflexão filosófica. Diferentemente, Gadamer possuía tal interesse via dialética (Hintikka, 2000, p. 496), diálogo e hermenêutica enquanto filosofia prática. Dito de outro modo, ao incorporarem a filosofia prática do estagirita em seus projetos, “sublinhando sempre a importância da ‘sabedoria prática’, sob a forma de *phrônesis* aristotélica, Heidegger olha em direção à física e à metafísica [...] em direção à ontologia. Gadamer, ao contrário, permanece obstinadamente fiel à sabedoria prática aristotélica” (Greisch, 2000, p. 448).

Por outro lado, Gadamer justifica que a linguagem é especulativa no sentido de que “nunca somos os mestres de nossa linguagem, mas somente os receptores da verdade que ela revela”, e também “porque uma infinidade de relações, isto é, toda a rede de relações semânticas, está presente em uma estrutura finita, em uma sentença ou em uma palavra”, porém o ponto essencial é por que

a relação entre linguagem e o mundo é uma unidade hegeliana de identidade e diferença. Por um lado, a linguagem não é idêntica ao mundo, mas, por outro, o mundo não aparece fora da linguagem [...] a linguagem e o mundo não podem ser desvinculados um do outro. As relações semânticas entre linguagem e mundo são como que *Aufgehoben*: realmente existem, são preservadas mas também estão destruídas por nós, por não termos nenhum acesso a elas. (Kusch, 2001, pp. 272-273)

Sobre sua opção por Platão e Hegel e concomitante crítica ao seu mestre, ele se pronunciou nos seguintes termos: “fui admirador de Heidegger [...] e ainda hoje, eu diria, meu primeiro livro, *A ética dialética de Platão*, está ainda por demais amarrado ao esquema defendido então por Heidegger; Platão é aí apenas um preparador de Aristóteles. Hoje, eu diria que ele, com isso, não faz justiça a Platão, de modo que não enxergou o que Hegel percebeu” (Grondin in Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, p. 220). Visto assim, Gadamer está mais para o projeto hegeliano, ao passo que Heidegger se distancia dele; o primeiro assume o método dialético-dialógico platônico e o segundo o analítico-conceitual aristotélico. De Hegel, Gadamer incorporou a proposta fenomenológico-dialética, histórica, sem a pretensão de construir um sistema fechado. Com relação a esse ponto, lembramos que nossa pesquisa versa sobre a hipótese de explicitar e justificar uma proposta sistemática – aberta, em construção, movente – a partir da filosofia de Gadamer na medida em que

assimilou a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel sem a pretensão de encerrá-la no Absoluto.

### 3.3. Sobre as rupturas com Heidegger

A originalidade e a força do pensamento de Heidegger fizeram sombra sobre os filósofos que estiveram à sua volta, inclusive Gadamer. As diferenças dos que se lhe aproximavam foram escamoteados ou não receberam a luz dos holofotes acadêmicos ou sucumbiram ante a força da sua filosofia. Apesar disso, há rupturas entre o discípulo e seu mestre, mesmo que não sejam muito contundentes ou claras.

Ao falar de sua caminhada intelectual, Gadamer afirmou que havia na filosofia de seu mestre uma “falta de precisão conceitual”, ou seja, ela era permeada por uma espécie de “traço poetizante vago” (Gadamer, 1996, p. 249). Em entrevista a C. Dutt afirmou:

[...] se trata de dons e talentos diferentes. Em primeiro lugar, eu não tenho naturalmente aquela potência mental prodigiosamente audaz com a qual Heidegger filosofava. Sempre disse que uma das diferenças fundamentais entre Heidegger e eu reside na escrupulosidade da interpretação. Eu tenho interpretado com maior precaução que Heidegger. Pois eu fico frustrado se não defendo o correto. (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 59)

Poucos meses antes da morte de Gadamer, em entrevista concedida a Vietta, evidencia-se uma crítica clara e radical a Heidegger: “... uma coisa certa: nunca pensou nos demais. Sempre filosofou a fim de alcançar sua própria tranquilidade em relação ao fim, à morte, a Deus” (Gadamer, 2004, p. 34) sobre o que, com razão, o entrevistador comentou: “esta é a crítica a um solipsismo fundamental de Heidegger, solipsismo que a hermenêutica [...] tentou superar pela primeira vez” (Gadamer, 2004, p. 20). De certa maneira isso explica a coragem e a dedicação de Heidegger em filosofar, prioritariamente, pelo silencioso hábito de escrever enquanto que, em Gadamer, é visível sua dificuldade para tal e sua preferência pelo uso da palavra oral, dialogada. Pode-se dizer que Heidegger filosofava escrevendo e daí sua intensa produção de obras sistemáticas, enquanto que Gadamer preferia filosofar dialogando do qual resultaram ensaios e poucos trabalhos sistemáticos à exceção de sua tese de doutorado e *Verdade e método I*.

Ao lado disso, tem-se até a impressão de que Heidegger pensa o Ser em função da morte – com certa razão – para o presente e Gadamer o faz em função do diálogo com a tradição, com o passado, em razão do sentido e significado do bem para a vida presente. O mérito do primeiro está em seu espírito arrojado, provocador, intuitivo diante do qual seu discípulo pode ser tido como mais conservador, conciliador, prático. Num certo sentido, é verdade que Heidegger pode ser tido como um pensador teológico e sua filosofia apresenta paralelos íntimos com a teologia especulativa ao passo que Gadamer subsumiu-a na sua concepção de experiência estética – enquanto experiência da obra de arte.

Diferentemente de Heidegger “que lutou parte de sua vida contra a própria incredulidade”, a questão central para Gadamer “se tratava do homem que compreende o outro” (Gadamer, 2004, p. 39). Isso ficou estampado na sua conhecida afirmação segundo a qual “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica” (Gadamer *apud* Grondin, 1991, p. 160).<sup>15</sup> Aqui encontramos espelhada a vigência de duas verdades, pelo menos: o outro é levado a sério e o é, de tal forma, que ele pode, inclusive, ter razão; esta possibilidade não anula a existência daquele [eu] que se põe no caminho da compreensão da verdade. Daí porque, diferente de Heidegger que, em sua busca pela linguagem autêntica, minimizou o valor da linguagem cotidiana, Gadamer joga e leva a sério os outros jogos de linguagem e ‘acolhe a opinião comum’ (Dutt, 1998, p. 57), a argumentação do outro, de modo que o investigador não apenas é afetado, mas é inclusive transtornado, conscientemente, pelo processo compreensivo.

#### **4. Conclusões**

Enfim, com Gadamer aprendemos e sustentamos que “a essência do comportamento hermenêutico consiste em não se guardar nunca, para si, a última palavra” (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, p. 211), e, por isso, o melhor que podemos fazer é emitir nossa palavra – sem pretensão de que seja definitiva, absoluta ou a última – sobre as idiosincrasias da hermenêutica heideggeriana e gadameriana assim como sobre o tensionamento constante e entrecruzamento dialético que deve haver entre ambas. Nossa palavra, ao modo do itinerário de Hermes, é apenas mais uma, em continuidade ao profícuo

diálogo, interminável, acerca das diferenças e identidades entre as propostas filosóficas em questão.

Dito isso, a reflexão que encetamos corrobora a hipótese de que má filosofia é aquela que absolutiza um filósofo e sua filosofia, afinal de contas a crença cega é sempre sintoma de decadência e fraqueza filosófica, pois o reino do dogmatismo e, portanto, do totalitarismo, é lugar para fracos e incompetentes se autoafirmarem e se escusarem de emitir uma palavra pessoal sobre questões humanas. No confronto dialético-dialógico que procuramos estabelecer entre Heidegger e Gadamer, aprendemos a lidar não apenas com o mesmo, mas com o outro, com o diferente, o que constitui sempre um fator de risco, mas também de riqueza e de plenitude. Isso justifica nossa posição segundo a qual o filosofar se erige, por um lado, sobre a análise aguda em relação à realidade e, por outro, sobre o esforço dialógico incessante para emitir a palavra mais apropriada possível acerca do mundo tal como ele se nos apresenta cientes de que, ao nosso final, “sempre ficará algo de não dito quando dizemos algo” (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger & Rohden, 2000, p. 211).

Contudo, isso não nos isenta de emitir, à guisa de conclusão, três observações finais. Pensamos que, de modo similar à filosofia grega que se alimenta da tensão dialética entre Platão e Aristóteles, a hermenêutica filosófica tem sua plenitude na conjunção dialética entre os projetos filosóficos de Heidegger e de Gadamer. Ambos nos brindam propostas metodológicas e leituras próprias sobre o real, afinal de contas, a filosofia não constitui um bloco monolítico ou uma crença, pois continua sendo tecida sob diferentes perspectivas temporais e espaciais nas quais estamos imersos e das quais nos esforçamos para emergir. Chamamos atenção para a ingenuidade da alocação da proposta gadameriana, *tout court*, no mundo heideggeriano, como se aquela constituísse uma simples repetição deste. Gadamer foi um discípulo autêntico na medida em que se apropriou de algumas grandes intuições do seu mestre, mas também conferiu marca própria ao seu labor, superando-o em alguns aspectos.

Nossa leitura tem por escopo justificar a hipótese de que Gadamer interpreta Heidegger seja porque sua filosofia sustenta e completa a hermenêutica filosófica, mas, talvez, também porque com ele, seja possível metamorfosear Hegel com um sistema –

---

<sup>15</sup> “Die Möglichkeit, dass der Andere Recht hat, ist die Seele der Hermeneutik”. Esta obra foi traduzida pela

mesmo que implícito – aberto, contingente, finito, em movimento e construção incessante. Bem, aqui já não sabemos mais se esta era a proposta gadameriana; contudo, ela é nossa e assumimos o labor de reinterpretar Gadamer a fim de mostrar que, com Heidegger, é possível justificar que a hermenêutica filosófica é uma versão da metafísica hodierna – dialética, movente, histórica – o que, por um lado, nos aproxima e, por outro, também nos distancia de Hegel.

Enfim, estou às voltas com ambos há mais de uma década, mas com uma dedicação redobrada à hermenêutica gadameriana. Partindo do pressuposto de que uma adesão cega, incondicional a um ou outro implica numa crença e, por consequência numa postura dogmática, antifilosófica, assumi uma postura filosófica que procura costurar um texto próprio com ambos: de Gadamer fico com a postura dialógico-dialética e o filosofar enquanto uma filosofia prática nos moldes do estagirita; contudo, confesso que apenas essa perspectiva prática não me satisfaz e o que lhe falta encontro no projeto metafísico, visionário e intuitivo do seu mestre. Assim, desse modo, nos jogamos entre ambos com o escopo de jogar nosso jogo assumindo seus riscos com suas riquezas, afinal de contas, o filosofar, como o “Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é viver, mesmo” (Rosa, 1958, p. 550).

## Referências

Almeida, C. L. Silva de, Flickinger, H-G., & Rohden, L., (Orgs.). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs.

Dutt, C. (Ed.). (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos.

Gadamer, H-G. (1996). *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H-G. (1997). *Verdade e Método I*. Rio de Janeiro: Vozes.

Gadamer, H-G. (2000). “Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história da efetuação” – Entrevista de Jean Grondin com Hans-Georg Gadamer. In Almeida, C. L. Silva de, Flickinger, H-G., & Rohden, L., (Orgs.). *Hermenêutica filosófica; nas trilhas de Hans-Georg Gadamer* (pp. 203-222). Porto Alegre: Edipucrs.

Gadamer, H-G. (2002). *Verdade e método II*. Rio de Janeiro: Vozes.

Gadamer, H-G. (2004). *Hermenêutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Madrid: Minima Trotta.

Greisch, J. (2000). “Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l’herméneutique”. *Revue Internationale de philosophie*, 54(213), 447-468.

Grondin, J. (1991). *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wiss. Buges.

Grondin, J. (2001). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (1989). *Ser e Tempo. Parte I*. Petrópolis: Vozes.

Heidegger, M. (2008). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.

Hintikka, J. (2000). “Gadamer: squaring the hermeneutical circle”. *Revue Internationale de Philosophie*, 54(213), 487-497.

Kusch, M. (2001). *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

Rohden, L. (2002). *Hermenêutica filosófica; entre a linguagem da experiência e experiência da linguagem*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

Rohden, L. (2008). “Hermenêutica enquanto filosofia prática”. In L. Rohden, *Interfaces da hermenêutica* (pp. 137-153). Caxias do Sul: UCS.

Rosa, J. G. (1958). *Grande sertão: veredas* (2a ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.

Recebido em 20/09/2011.

Aprovado em 06/12/2011.